

Bartoletti, Tomás

Oraculizando a los ciudadanos: Demagogia y profanación de las inscripciones oraculares en Caballeros de Aristófanes (vv. 818- 819)

**6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y
Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad**

19 al 22 de junio de 2012

CITA SUGERIDA:

Bartoletti, T. (2012) Oraculizando a los ciudadanos: Demagogia y profanación de las inscripciones oraculares en Caballeros de Aristófanes (vv. 818- 819) [en línea]. 6º Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. En Memoria Académica. Disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trah_eventos/ev_4013/ev_4013.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

**ORACULIZANDO A LOS CIUDADANOS.
DEMAGOGIA Y PROFANACIÓN DE LAS
INSCRIPCIONES ORACULARES EN *CABALLEROS* DE
ARISTÓFANES (VV. 818-819)**

TOMÁS BARTOLETTI

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

(Argentina)

RESUMEN

Dentro de los ataques cómicos que el Morcillero emite a Paflagonio en *Caballeros* de Aristófanes, uno en particular describe las formas que le permitieron a este figurado Cleón construir su poder sobre Atenas. Luego de que el propio Paflagonio se comparara con el gran Temístocles, el Morcillero expone los modos perniciosos de hacer política: en vv. 818-819, dice que Paflagonio convirtió a Atenas en una ciudad pequeña “levantando muros a través de ella y *oraculizando*” (διατείχιζων καὶ χρησµωδῶν). La primera estrategia remite al dicho del “divide y triunfarás”. La segunda, en cambio, hace referencia a una institución político-religiosa como la adivinación. El oráculo, que era un aparato ideológico de la polis ateniense, aparece en el drama como un mensaje legitimador de quien detenta o detentará el poder y Aristófanes echa un manto de sospecha sobre dicha institución sagrada que es manipulada con fines propagandísticos. Con base en estas reflexiones, esta ponencia se propone analizar en *Caballeros* la denuncia del Morcillero sobre el

ocultamiento de los oráculos inscriptos, su vínculo con el contexto socio-histórico de su inscripción y los motivos cómicos que subyacen en la operatoria de profanación de los mensajes divinos.

ABSTRACT

With the comic critics that the Sausage-seller does against Paphlagon in *Knights*, Aristophanes describes how the demagogue Cleon builds up his power over Athenas. After the comparison with Themistocles, the Sausage-seller explains two injurious ways of doing politics: in vv. 818-819, he accuses Paphlagon of destroying the greatness of the Athenian's city "by rearing barriers between them and chanting oracles" (διατεχνίζων καὶ χρησμοφδῶν). The first accusation talks about the strategy of fomenting hostility between classes. The second one makes reference to a religious and politic institution like the divination. The oracle, that was a ideological apparatus of the athenian polis, is showed in the comedy as the legitimized message about who holds or will hold the power. Thus Aristophanes blames the manipulation of that sacred institution with propagandistic purposes.

This paper aims to analyze the Sausage-seller's accusation against the hidden writing oracle, its socio-historical context of inscription and the comic representation that lies beneath the divine message's profanation.

PALABRAS CLAVE:

Oráculo–Escritura–Demagogia.

KEYWORDS:

Oracle-Writing-Demagoguery.

En *Caballeros*, Aristófanes ataca sin restricciones a Cleón, héroe de la conquista de Pilos (424 a.C.), y al modo en que construye su poder sobre la polis ateniense. Esta forma de gobernar es caracterizada, en especial, por su carácter demagógico y, tal como se desarrolla a lo largo de la comedia, las adulaciones al Pueblo y las medidas que lo benefician son la base de la crítica aristofánica. Estos embates contra la demagogia de Cleón también se vinculan a otras estrategias políticas. Cuando el Morcillero rechaza la comparación con la figura ejemplar de Temístocles que hacía este Cleón enmascarado en Paflagonio, lo acusa de otras dos formas de mantener el poder sobre la polis: “levantando muros a través de ella y *oraculizando*” (διατειχίζων καὶ χρησιμωδῶν, vv. 818-819). La primera estrategia podría traducirse por el popular “divide y triunfarás” (SOMMERSTEIN; 1981: 188). La segunda, en cambio, hace referencia a una institución político-religiosa hoy caída en desuso: la adivinación. Al referirla como *institución adivinación*,¹ pensamos en “la tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores” (BERGER & LUCKMANN; 2001: 76) de lo que incluiríamos dentro de las prácticas adivinatorias: augurios, sueños, tripas de animales sacrificados, oráculos, hidromancia, inspiración mántica. En *Caballeros*, aparecen el oráculo y la oniromancia. Por la cantidad de referencias en la épica, el drama y la historiografía, estaríamos tratando con dos de los elementos más tipificados dentro de la institución adivinación en la Antigua Grecia. En el caso del oráculo, se trataría de un elemento central en la trama de

¹ A lo largo del trabajo, se hace referencia a la “institución adivinación” y a la “institución oráculo”. En ningún caso, se plantea una oposición. Más bien, se trata de una definición inclusiva de todo aquello relacionado con las prácticas adivinatorias en el primer caso (es decir, oniromancia, hidromancia, oráculo, etc.). En cambio, la “institución oráculo” remite exclusivamente a lo concerniente al oráculo, desde su construcción histórico-simbólica hasta las tablillas e inscripciones, pasando por los “administradores” del saber profético, sean sacerdotes o profetas.

la comedia, que puede analizarse desde dos planos: el dramático y la sospecha de su uso político.

Respecto del plano dramático, la adivinación es un elemento pivote en un número considerable de las tragedias conservadas, ya que suele ser utilizado bien como factor enigmático que genera expectación, bien como un nexo causal-temporal que va determinando las acciones de los personajes (BOWDEN; 2005: 40-55). Consultas al oráculo de Delfos, por ejemplo, hay en catorce tragedias de las que conocemos. Esto da la pauta de que, además de formar parte de la vida política de la Antigua Grecia, la *institución adivinación* era un tópico recurrente en el imaginario; lo que sin duda reforzaba pero también resignificaba las tipificaciones de las prácticas adivinatorias y la legitimación de los mensajes que difundían. En el caso de la comedia –como todo lo que toca lo cómico –, es difícil hacer afirmaciones determinantes respecto de la posición del autor sobre la adivinación o los oráculos. No obstante, en *Caballeros*, si se consideran los oráculos en el plano dramático, puede observarse cómo Aristófanes parodia el género tragedia a partir de este elemento. El Morcillero es tomado como el salvador de la polis (σωτήρ, v. 149) y su aparición como tal es interpretada a partir de un oráculo oculto por Paflagonio que descubrieron Nicias y Demóstenes. Con otra complejidad dramática, esta acción sería comparable con el regreso de Orestes a Argos en *Orestía* de Esquilo, que también era llamado salvador de la casa paterna y su aparición había sido profetizada por Casandra.² Por ejemplo, “¡La más amada preocupación de las moradas paternas! ¡Llorada esperanza de semilla salvadora!” (ὦ φίλτατον μέλημα δώμασιν πατρός, δακρυτὸς ἐλπίς σπέρματος σωτηρίου, Ch. v. 235-6) o “¡Hijos! ¡Salvadores del hogar paterno!” (ὦ παῖδες, ὦ σωτήρες ἐστίας πατρός Ch. v. 264). Otro aspecto parodiado del uso trágico del oráculo es la dinámica de la incógnita y el reconocimiento del héroe o σωτήρ. Los mensajes proféticos suelen ser

² Cf. ROBERTS (1984: 11-59); BOWIE, A. (2007a; 2007b); BARTOLETTI (2010).

enigmáticos,³ de modo que los otros personajes no son capaces de descifrarlos; incluso, a pesar de ser narraciones conocidas, para la audiencia esto también podría presentarse como no develado. En el caso de *Caballeros*, es el propio Morcillero quien desconoce su cualidad de salvador y la va descubriendo a medida que transcurre el enfrentamiento con Paflagonio. Con tal operación paródica, en definitiva, Aristófanes introduce esta comedia en el mundo simbólico del oráculo, que se compone de fuentes literarias, como la tragedia, pero que también se nutre de las prácticas habituadas en el funcionamiento y circulación de los mensajes oraculares y su relación con el poder, vínculo oscuro al que apunta *Caballeros*.

En otro plano, las varias menciones y articulaciones sobre el oráculo dan cuenta del manto de sospecha que lanza Aristófanes sobre tal práctica adivinatoria. Bajo ningún aspecto los señalamientos que hace del oráculo dejan de establecer un diálogo con otros textos, es decir, en el plano del imaginario, pero podemos afirmar que las críticas apuntan principalmente al uso político del mensaje divino, en especial si la comedia tiene como referente un personaje histórico como Cleón. La manipulación del oráculo en tanto institución puede observarse en dos acciones cómicas, que plantean, asimismo, dos problemáticas. En primer lugar, el *agón* oracular entre el Morcillero y Paflagonio evidencia la arbitrariedad a la que es susceptible la interpretación de los mensajes divinos y el juego retórico-alegórico que implican. Esta escena, a su vez, muestra la manera en que se articula la comunicación con el Pueblo. En segunda instancia, el inicio y el desenlace de la comedia reparan en el ocultamiento material de una tablilla oracular –la que anuncia el triunfo del Morcillero –, factor que demuestra cómo la cultura griega comienza a integrar en su seno la escritura no sólo en textos “literarios”, sino también con otras funciones sociales como el registro de decretos y oráculos. Esta situación en la

³ Cf. BONNECHERE (2007).

comedia documenta las posibilidades de una nueva tecnología⁴ para la difusión de informaciones divinas, incluso más allá de una posible postura de Aristófanes sobre la escritura.

Un análisis filológico-literario, tal como se hizo con el rol del oráculo en la tragedia y el héroe que es profetizado, es posible dentro de los límites del propio texto cómico. Sin embargo, cuando se plantean vínculos con las condiciones materiales de la época y la coyuntura histórica, las afirmaciones tienden a ser más endebles. Al pretender echar luz en la comedia de Aristófanes sobre algún síntoma en torno al uso político del oráculo, sea confirmándolo, sea deslegitimándolo, es necesario acercarse al problema metodológico de la historicidad y la ficción. En el caso de los oráculos, ligados al ámbito religioso, esto adquiere un peso mayor, puesto que no existen registros sobre los procedimientos con los que funcionaban y sólo quedan versiones reconstruidas a partir de la historiografía y el drama –también la filosofía –, que no están exentas de las posiciones que toma cada autor respecto de la importancia otorgada a los dioses en el mundo de los humanos. Por ejemplo, Herodoto vigoriza las anécdotas en las que aparece un oráculo, mientras Tucídides solo menciona que fue consultado (BOWDEN; 2001: 65-77). Este problema sobre el modo de considerar los oráculos –mejor dicho, la representación de ellos –, que se traduce en historicidad y ficción remite a la oposición historia-mito. VEIT ROSENBERGER, quien realizó en 2001 una historia cultural sobre los oráculos griegos –quizás la más completa en términos de complementariedad en

⁴ ONG (1987: 84-85): “La escritura (y particularmente la escritura alfabética) constituye una tecnología que necesita herramientas y otro equipo: estilos, pinceles o plumas; superficies cuidadosamente preparadas, como el papel, pieles de animales, tablas de madera; así como tintas o pinturas, y mucho más. [...] Las tecnologías no son sólo recursos externos, sino también transformaciones interiores de la conciencia, y mucho más cuando afectan la palabra. Tales transformaciones pueden resultar estimulantes. La escritura da vigor a la conciencia. La alienación de un medio natural puede beneficiarnos y, de hecho, en muchos sentidos resulta esencial para una vida humana plena. Para vivir y comprender totalmente, no necesitamos sólo la proximidad, sino también la distancia. Y esto es lo que la escritura aporta a la conciencia como nada más puede hacerlo”. Cf. LEFÈVRE (2005).

actualización teórica y análisis de fuentes escritas y datos arqueológicos –, resuelve esta polaridad tomando como fundamento la postura del egiptólogo JAN ASSMANN (2000: 52): “Para la memoria cultural no cuenta lo fáctico, sino sólo la historia recordada. Se puede decir que en la memoria cultural la historia fáctica se transforma en historia recordada y, por ende, en mito”. Desde esta perspectiva, entonces, los ataques de Aristófanes a Cleón relacionados al uso de los oráculos no deben tomarse a partir de una base fáctica, pero advierten la potencial manipulación que se podría hacer de ellos y este gesto ya lo vuelve histórico.

Plantear que lo histórico no necesariamente deba ser fáctico no implica omitir otras fuentes de argumentación. Por el contrario, integramos el oráculo o la *institución adivinación* como parte de la religión griega. Esto quiere decir que se considera la dimensión social de la religión entendida como un sistema de comunicación, según lo propone el modelo de JÖRG RÜPKE (2001: 13-30). Lo interesante de este modelo –y su posible aplicación a la hora de interpretar textos– es que toma como elementos comunicativos desde los templos, su arquitectura y su ubicación, la distribución de roles en la organización de procesiones y consultas, hasta los rituales y los actos de habla religiosos. Es decir, tiene una concepción de la comunicación más amplia que la mera situación comunicativa inmediata entre agentes humanos. Quién tiene la potestad de interpretar el oráculo ya es una forma de comunicar un sentido y no sólo el mensaje que emite. Dónde se sitúa el templo y qué ofrendas se brindan también comunica, más allá de lo que se consulte o solicite. De la misma manera, el soporte en el que se transmite el oráculo, sea oral o escrito, determina una serie de acciones y roles que también abren el juego a nuevas posibilidades de sentido. Si es oral, qué fórmulas y estructuras lingüísticas caracterizan una respuesta oracular y qué implica su versificación en

hexámetros o su mera reproducción en prosa. Así también la inscripción de las respuestas con los datos de quien consulta y la fecha o si se registra en una tablilla son elementos que dan cuenta de un proceso cultural que transforma y resignifica la *institución oráculo*.

Esta idea de la religión como sistema de comunicación puede complementarse con la teoría de MCLUHAN (1967), cuyo postulado central sostiene que “el medio es el mensaje” y, con ello, fundamenta que la existencia de un *medium* es más importante que el solo mensaje transportado a través del *medium*. A partir de esta concepción del teórico canadiense, el antes mencionado ROSENBERGER (2001a; 127-176) propone una “pequeña” historia del oráculo como medio (de comunicación). El historiador alemán toma el oráculo como un sistema que incluye distintos medios que adoptan funciones sociales a través de las cuales los hombres generan, conservan y difunden informaciones. El oráculo, según ROSENBERGER, estaría compuesto, primero, por los dioses que conocen el destino de los hombres. Luego, se encuentran los intermediarios entre los dioses y los hombres, que serían los profetas y sacerdotes y los espacios que permiten dicha mediación, es decir, los templos que generalmente estaban a las afueras de las polis y cerca de fuentes de agua. En tercer lugar, coloca los objetos que se brindan como ofrendas y las inscripciones, pero también entiende que debe considerarse la colección de oráculos y no sólo los singulares. En último término, incluye los rituales y ritos como medio multimediales de comunicación, en especial en una cultura predominantemente oral.

Estas intermediaciones, que originariamente eran orales, con la invención de la escritura generaron nuevos medios o modificaron su circulación; a pesar de que la supuesta versificación de las respuestas oraculares, con su ritmo y forma, también fuera una manera de controlar la estabilidad de dichos mensajes: “El

verso es oralidad ritualizada” (ROSENBERGER; 2001a: 174). A partir del siglo VI a.C., la conservación de oráculos en tablillas fue uno de los primeros usos de la escritura en la Antigua Grecia, documentando la comunicación exitosa entre hombres y dioses. Así, quedaba registrado a qué dioses se consultaba y quién realizaba dicha consulta, lo que también permite considerar cierta noción de sujeto, porque estas comunicaciones eran tanto públicas como privadas. Además de permitir el testimonio de este fenómeno, la escritura se vuelve una forma de circulación que no dependía de la consulta particular, sino de la colección para interpretar situaciones cruciales, algo similar a lo que ocurría con los libros Sibilinos en Roma (ROSENBERGER; 2001b: 82-87). Por ello, las ciudades acopiaban y archivaban oráculos. Es conocido el caso que relató Herodoto en el que se llegó a realizar una edición completa de las profecías de Museo. Esta edición fue preparada por Onomácrita a pedido de Pisístrato. Tal como lo define ROSENBERGER (2001a; 168), este pedido sería un intento por monopolizar el saber profético. Pero este editor y cresmólogo Onomácrita también es conocido por haber querido interpolar versos en un oráculo, lo que le costó el destierro. Dicho episodio marca una temporalidad, según JOHN DILLERY (2005), en las formas de considerar la independencia de los adivinos: el mundo mítico de los oráculos, representado por Museo; el período arcaico caracterizado por Onomácrita; y el período clásico que establece la recepción que hace de ella Herodoto. Así, la independencia y dependencia de la autoridad religiosa del oráculo en cada período establece el grado de legitimidad que detenta y se vuelve un factor relevante para interpretar su rol en los dramas en un contexto determinado; en este caso, en la comedia de Aristófanes.

En *Caballeros*, como dije en el inicio de esta ponencia, las referencias a la institución oráculo vienen de la mano de la crítica a Cleón y su modo de construir poder, crítica que se puede inferir del transcurso de la comedia o en

las voces de Nicias y Demóstenes. Con el fin de convencer al Morcillero de ser el próximo líder, Demóstenes en vv. 213-222 enumera una serie de características “negativas” pero necesarias para gobernar y luego agrega que los oráculos y la Pitia están de su lado (χρησμοί τε συμβαίνουνσι καὶ τὸ Πυθικόν, v. 220). Ya en uno de los agones, el Morcillero desconfía de la *institución adivinación* al servicio de Paflagonio. Primero lo acusa de engañar con sueños que lo legitiman (ἄ σὺ γιγνώσκων τόνδ’ ἑξαπατᾶς καὶ ὄνειροπολεῖς περὶ σαυτοῦ, v. 809) (SOMMERSTEIN; 1981: 187) e, inmediatamente después (v. 819), de *oraculizar* la polis. Tanto en el caso de la oniromancia como en el de los oráculos, Aristófanes no solo pone en boca del Morcillero estas imputaciones, sino que las representa en la obra. En vv. 1091-1092, ambos personajes confrontan sueños. La cuestión en torno al oráculo, en cambio, se desarrolla a lo largo de toda la comedia. En vv. 997-1111, cuando los dos protagonistas empiezan el *agón* oracular, lo que expone Aristófanes es el uso conveniente de la tablilla y la debilidad de una autoridad divina única. En este sentido, lo conveniente remite a un fin retórico en tanto que, a los efectos cómicos, la ambigüedad del mensaje oracular cede ante la metaforización del enigma en los términos que propone Aristóteles en su *Retórica* (1405b): “Las metáforas son enigmas, en la medida que es evidente que la transferencia ha sido bien hecha” (STRUCK; 2005). Si bien el Morcillero y Paflagonio sostienen su legitimidad en oráculos, el enfrentamiento se da en la potencia de la metáfora ridiculizante y no en la autoridad del mensaje divino.

Las formas de tratar el tema del oráculo en *Caballeros* son varias y no puede saberse a ciencia cierta qué resulta fáctico de la denuncia cómica que realiza Aristófanes sobre la corrupción de la *institución adivinación*. En el plano dramático, el vínculo tragedia-comedia se observa en la construcción de la

trama a través de enigmas y héroes profetizados. Si se toma la retórica, el *agón* oracular es un espacio de metáforas cómicas sobre el oponente.

Esta ponencia se planteó como punto de partida la estrategia de poder y desacralización de las inscripciones oraculares. En especial, llamó mi atención el verbo *χορησµωδέω*, que se compone *χορησμός* y *ᾠδή* y que suele traducirse por “recitar” o “cantar oráculos”. Reparé en este verbo, porque las acusaciones se basan en hechos que a su vez se fundan en acciones, o sea, predicados. Si bien a lo largo de toda la obra se muestra cómicamente la institución oráculo y sus prácticas como un lugar legitimador del poder, la denuncia no se efectiviza hasta que no se la señala en una acción. En este caso, aunque la traducción de “oraculizar” sea imperfecta, pretende dar cuenta, precisamente, de todo lo que involucra el oráculo como institución, con sus prácticas habitualizadas, sus mediadores, la legitimidad dentro de la polis, su historia. “Oraculizar” aspiraría a un querer decir de la denuncia y, tal vez, al de esa memoria cultural que la traducción más fiel de “recitar” o “cantar” limitaría. Incluso, si seguimos la traducción fiel, su uso metafórico expondría que nunca el tirano es quien recita los oráculos, sino el profeta o el *cresmólogo* y allí Aristófanes superpondría al tirano y al profeta en un mismo rol, haciendo caer la autonomía entre el saber del gobierno humano y el saber de los dioses. Si la exigencia fuera entonces mantener el sustantivo y agregar un verbo, optaría por “difundir oráculos”, hacerlos circular como información legitimada. Esta opción sería acorde al marco planteado anteriormente de RÜPKE y ROSENBERGER sobre la religión como sistema de comunicación.

Por último, las tablillas oraculares en esta obra también forman parte de la construcción de poder en la *pólis*, aunque, quizás, sin un tono cómico más que ser el disparador de las acciones de la trama. Me refiero al hecho fáctico e histórico de la inscripción de las respuestas oraculares. Si bien Aristófanes no lo

vuelve un tópico de la trama, la tecnología de la escritura y del soporte de conservación permite que un personaje como Cleón pueda esconder un mensaje divino. La materialidad de la tablilla, es decir, el medio, abre las posibilidades de un mensaje o el ocultamiento de él. En un inicio, asocié la manipulación de las inscripciones a un gesto desacralizador por parte de Aristófanes. La discusión sobre la posición de este autor respecto a lo divino excede ya este trabajo. Sin embargo, la profecía de que el Morcillero gobernaría la polis, se cumple y, en una primera instancia, se podría decir que el oráculo no es del todo deslegitimado en *Caballeros*. Más bien, el acto de esconder la tablilla es lo que enjuicia Aristófanes y lo muestra a Paflagonio como un profanador. Al igual que Onomácrita, quien interpolara versos en una respuesta oracular, este personaje no sólo es destronado por el Morcillero anunciado proféticamente, sino que también debería ser desterrado por profanar la *institución adivinación*. Si lo trágico en la comedia fuera aquello sobre lo que no se ríe, profanar la autoridad del oráculo escondiendo el mensaje divino sería el drama de esta obra aristofánica.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones consultadas

GARVIE, A.F. (1987), *Aeschylus. Choephoroi*, (ed.), Oxford.

SOMMERSTEIN, A.H. (1981) (ed.) *The Comedies of Aristophanes, vol. 2. Knights*, Warminster.

Bibliografía citada

ASSMANN, J. (2000), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck.

- BARTOLETTI, T. (2010) "*pôs phrásō télos*; Casandra narradora: la travesía del lógos por el tiempo", en RODRÍGUEZ CIDRE, E. y BUIS, E. (eds.), *La pólis sexuada: normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*, Buenos Aires.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (2001) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires.
- BONNECHERE, P. (2007) "Divination", en ODGEN, D. (ed.) *A companion to Greek religion*, Blackwell.
- BOWDEN, H. (2005), *Classical Athens and the delphic oracle: divination and democracy*, Cambridge.
- BOWIE, A. (2007a), "Religion and politics in Aeschylus' *Oresteia*", en LLOYD, M. (ed.), *Oxford readings on Aeschylus*, Oxford, pp. 321-358.
- (2007b), "Atenas y Delfos: adivinación, ley y lenguaje en la *Orestía*", en GONZÁLEZ DE TOBIA, A.M. (ed.), *IV Coloquio Internacional: Lenguaje, Discurso y Civilización. De Grecia a la modernidad*, U. N. La Plata, pp. 353-371.
- DILLERY, J. (2005), "Chresmologues and *Manteis*: Independent Diviners and the Problem of Authority", en JOHNSTON S. & STRUCK, P. (eds.), *Mantikê: studies in ancient divination*, Boston.
- JOHNSTON S. & STRUCK, P. (2005), *Mantikê: studies in ancient divination*, Boston.
- LEFÈVRE, W. (2005), "Science as labor", *Perspectives on Science*, Vol.13, Nº 2, pp. 194-225
- MCLUHAN, M. (1967) *The Medium is the Message*, New York.
- ONG, W. (1987), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México.
- ROBERTS, D. (1984) *Apollo and his oracle in the Oresteia*, Ruprecht.
- ROSENBERGER, V. (2001a), *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Stuttgart.

- (2001b) “Zeichen göttlichen Zornes. Eine mediengeschichtliche Untersuchung des römischen Prodigenwesens”, en BRODERSEN, K., *Gebet und Fluch; Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Beck, pp. 69-88.
- RÜPKE, J. (2001) “Antike Religionen als Kommunikationssysteme”, en BRODERSEN, K., *Gebet und Fluch; Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Beck, pp. 13-30.
- STRUCK, P. (2005), “Divination and Literary Criticism?”, en JOHNSTON S. & STRUCK, P. (eds.), *Mantikê: studies in ancient divination*, Boston.